

先秦諸子の非儒論（目次タイトル：先秦諸子の非儒教論）

著者	諸橋 轍次
雑誌名	漢文學會々報
巻	6
ページ	1-40
発行年	1937-11-05
URL	http://doi.org/10.15068/00146813

先秦諸子の非儒論

諸 橋 轍 次

は し が き

此の一篇は今夏斯文會で八時間の時間を以て講演したもの、某君の速記である。全體としては一先秦諸子の非儒論、二、魏晉 唐宋佛教徒の非儒論、三、徳川中期國學者の非儒論の三章から成立つてゐるのであるが、紙面の都合上、今は一の先秦諸子の非儒論文を掲載し、二と三とは餘論の條に其の結論文を附記した。三の國學者の非儒論は材料と共に多分遠からず斯文に掲載することとなるだらう。

一、序 説

二、楊 墨

三、老 莊

四、法 家

五、儒家の反省

六、餘 論

一、序 説

此から非儒教論と言ふ題目に就いて述べてみよう。非儒教論と言ふのは、儒教に反對して之を非難した議論の意であるが、必ずしも口では反對しなくても、主義主張に於て儒教と相容れぬものであれば、便宜上これを非儒教論と言つて

も差支ないと思ふ。自分が今この題目に就いて論ずる所以は、自分は從來、何時でも儒教は斯くあるべきものであり、又斯くあつて來たものであるとして、決つた主張を明らかにし、之を取扱つて來たのである。世の多くの儒教を論ずる人々も、大體かゝる態度でのみ論じて來たと思ふ。併し考へてみれば儒教自身、一つの生命を有するものである。既に生命を有するものとせば、その中に於ては變遷もあり、發達もあり得る。否永遠の生命を有ち、始終發達して行くことすれば、其處には寧ろ固定した形はないものかも知れない。そこで其の發達してゆく途中に於ては、或は他より壓されることもあらう。或は自身に何物が不足してゐると自覺した場合、之を他より攝取してゆくこともあらう。故に誰が之を如何に鞭つたか、誰が之に何を供給したかといふ討究も、生命あるものゝ研究には必要である。次に、言ふまでもなく儒教は一つの徳教である。此を用ひるものは各時代々々の人々でなければならぬ。即ち儒教は時代の人々の精神の養分であり、又藥石となるものである。然るに藥自身が如何に立派なものであつても、特殊な體質に對しては全然適せない場合がある如くに、如何に儒教其自身がよくても、特殊な人々には、その養分が養分とならぬことがあるのみならず、却つて害になることが無いとも限らぬ。相手次第によつて、その體質に合ふこともあれば合はぬこともある。故に從來儒教を非難する人々があつたとしても、其の人々の性格趣向の研究が出來れば、たとひ非難されたとしても、或は其が儒教の缺點ではなくして、非難する人の體質の缺陷であるといふ様なことも分るかも知れない。要するに此等雑多のことを考慮に入れて、茲に非儒教論と言ふ題目を取り擧げた次第である。

擬て儒教は何時頃成立したか。完全なる形の整備は恐らくは漢代であらう。併し、先秦時代に於て既にその萌芽はあり、荀子や孟子の時代にも、可成り整つた。即ち此の時代には幾多他の學派との對立があつて、爲に儒教自身の自覺も起り、他からの認識も明らかになつて來た譯である。而してその源は儒教の宗師と仰がるゝ孔子に存するのであるから、此から述べる非儒教論も矢張り其の時代のものから始めたいと思ふ。

歴史を考へて見るに、非儒教論は古來三つあつたやうに思はれる。其の第一は先秦時代の諸子中の主なる學派によつ

て行はれたものであつて、これが第一期である。其の第二は漢代から、殊に魏晉六朝唐宋の佛教徒によつて行はれたものであつて、これが第二期である。其の第三は我が國の徳川中期に於ける國學者によつて行はれたものであつて、これが第三期である。

右が古來行はれた三つの主なる非儒教論であるが、此等の外にも、彼處此處に漣のやうに種々の論が起つてゐるのである。例へば清末民國初の一派の學徒によつて唱へられた家族制度改良論からも非儒教論は起つてゐるのである。併し何と言つても大きな波紋は以上掲げた三つである。さてこの三つのものは如何なる形に於て行はれ、如何なる結果を齎したか。第一期の先秦諸子の非儒論は、儒教の發達に加へられた鞭撻とでも言ふべきものであつて、これに依つて儒教は學問の實際化を考へなければならぬとの反省を得た。第二期の佛教徒から加へられた非儒論は、青年期に入つた儒教の煩悶に拍車を加へたやうなものである。從來儒教は支那において一家の主人のやうな立場であつたが、其處へ他の侵入者佛教徒が入つて來たのであるから、此の新來の新思想に撓亂されて、而も撓亂されまいと頑張るところに思想の煩悶があつた。更に此の時代には佛教のみならず、佛教を導入した老莊學なども、佛教と協力して居るのであるから、儒教の煩悶は一層であつた。而して此等の非儒論によつて、儒教は學問の深さを考へねばならぬとの反省を得た。第三期の我が徳川中期頃に於ける國學者の非儒教論は、佛教の場合と、主客の勢を轉倒し、儒教が侵入者として活動しようとする時に、在來の戸主格の國學者から拒絶せられたといふやうな姿となつてゐるのであるが、此の非儒論に於ては、儒教は我國の儒教として醇化する爲には、特に國體の問題に關心を有たねばならぬとの反省を得た。以上の三點が非儒論から得た儒教の反省の總果である。考へて見れば儒教も誠に仕合せな生ひ立ちを有つたものである。

第一期の先秦諸子の非儒教論には主なるものが三つある。其の一は墨子の非儒論であり、其の二は老莊の非儒論であり、其の三は法家の非儒論である。其の内、墨子の非儒論に就ては楊朱のことも附説するつもりである。尤も楊子は明瞭に口には非儒教論を唱へてはゐないが、其の立場は非儒論の形を執つてゐるのである。其の二の老莊に於ても、老子

自らは直接口を開いて非儒教論は唱へてゐないが、老子の部分まで代辯して、莊子が其の論を唱へてゐる。其の三は法家であるが、之には兵家が合流して、口にこそ唱へないが、相和して茲に霸道を形造り、斯くて儒教の立場に反對してゐるのである。

二、楊 墨

扱てこれから上述の順序に従つて逐次に論を進めたいと思ふ。先づ第一に墨子の非儒論に就て述べる。其に就ては墨子の年代も大略述べなければならぬが、實は墨子は誠に研究の困難な書であつて、昔から十分な研究が進められてゐない。最初墨子の研究を爲したものは晉代の魯勝で、この人は墨辯を著したが、併し其の後どういふ譯か墨子の研究は暫らく中絶した。そして次にこの研究の始まつたのは、漸く清朝の乾隆、嘉慶以後のことである。此の頃には汪中・畢沅・王念孫・王引之・張惠言・陳澧・俞樾等の人々が輩出して、或は墨子の校勘をしたり、或は極く簡単な注釋をしたりしたのであるが、其でもまだ墨子はよく讀めなかつた。後に孫貽讓が墨子の間詁を作るに至つて、漸く少し墨子が讀める程度になつた。かう云ふ譯であるから、墨子自身の傳記も明かでなく、従つて年代に就てもよくは分らないのである。史記には只孟子・荀子の傳記の後に「蓋し墨翟は宋の大夫、守禦を善くし、節用をなす。或は曰ふ、孔子の時に並ぶ。或は曰ふ、其の後に在り。」と言ふ僅か二十四字が出てゐるに過ぎない。清朝の人々になつて來ると、時代を定めようと試みた人が二三出てゐるのであるが、其の中、畢沅の研究によれば、墨子は六國の時、若しくは漢末の人であらうと言つてゐる。併し此は餘り時代を後にし過ぎたものと言ふべく、大體、周末に生れた人と見た方が適當であらう。而して孔子よりは少し後の人と思はれる。序ながら近時の支那の學者に錢穆といふ人があるが、「先秦諸子繫年考辨」を著して比較的よく諸子の年代などを考證してゐるから、參考したら宜しいと思ふ。但、只今私の題目としては墨子の時代は孔子よりは少し後だといふ丈で十分である。

次に當年の學界思想界に於て墨子が如何なる地位にあつたかと言ふと、常に孔子と併稱せられたものである。韓非子

の顯學篇を見ると、その中に當時の主なる學派を擧げて儒と墨とし、儒が分れて八儒となり、墨が分れて三墨となつたと言つてゐる。即ち韓非子の時代からこの儒墨の二つは相並んで、主なる學界の勢力となつてゐたのである。列子の中にも孔墨を並べて「位なくして君たり、官なくして長たり」と言つてゐる。漢代になると班固は孔席煖^(三)まらず、墨突黔^(三)まらずと言ひ、文中子も墨に黔突なく孔子煖席なしと言つてゐる。只淮南子だけが孔子と墨子との位置を換へて孔子黔突なく墨子煖席なしと言つてゐるが、此は誤りであらう。唐以後になると、殊にこれが盛んであつて、杜甫の詩にも「賢には突を黔くせざる有り、聖には席を煖かくせざるあり」など、言ふのがある。今日は孔子と孟子とを並べて、孔孟と併稱してゐるが、此の孔孟の併稱は、實は後世のことであつて、唐以前には常に孔墨が併稱せられた譯である。

扱てこの孔子と墨子とは主義も主張も略同一であつた。即ち韓非も言つてゐる通り、共に積極的にこの世を救はんとしたものであつて、其の理想は共に堯舜^(四)にあつたのである。即ち孔子が濟世の志急に、當年の隱者などの白眼冷視に對して、常に「鳥獸には與に群を同じうすべからず、吾斯の人の徒と與にするに非ずして誰と與にかせんや」と言ひ、或は子路が孔子の意を體して「君子の仕ふるは其の義を行はんとしてなり。道の行はれざるは已に之を知れり」と言つてゐるやうに、墨子もまた濟世の念急に、或人が「今天下義を爲すなきに子何ぞ獨り自ら苦しむ」との問に對して「十口の家、一人耕して九人徒食する場合には、一人のものは益々急にせなければならぬではないか」と言つて、其の積極的態度を示してゐる。然るに其の形の類似なるに拘らず、二者は相一致しない。然らば墨子は何故に孔子の教である儒教を非難してゐるのであらうか。其の非儒の點は何處にあるのであらうか。

墨子が儒教を非難攻撃してゐるのは公孟篇と非儒篇とである。其の中、公孟篇が最も主なものであつて、其の攻撃點は次の四點、即ち一つは儒教^(七)が天志を知らず、鬼神の實情を知らないと言ふことであり、二つは儒教が徒らに厚葬、久喪の虚禮に捉はれてゐるといふことであり、三つは、儒教が音楽を尊重し過ぎると言ふことであり、四つは、儒教が宿命を尊んでゐるといふことである。又非儒篇に於て儒教を攻撃してゐる點は三點、即ち一つは公孟篇のと關聯して、儒

教の重んずる所の服喪の制が人情にも合せず、道理にも背くといふのであり、二つは儒教の思想が尙古に傾いてゐるといふことであり、三つは孔子の人格に非難すべき點が少くないといふことである。

(一) 蓋墨翟宋之大夫、善守禦、爲節用、或曰、並孔子時、或曰、在其後、(史記孟子荀卿列傳)

(二) 世之顯學、儒墨也、儒之所至孔丘也、墨之所至墨翟也、孔子墨子俱道堯舜、而取舍不同、皆自謂眞堯舜、堯舜不復生、將誰使定儒墨之誠乎。(韓非顯學)

(三) 聖哲之治、栖々遑々、孔席不煖、墨突不黔(班固答賓戲)墨無黔突、孔子無煖席、非以貪祿慕位、欲起天下之利、除萬民之害也。(文中子)

孔子無黔突、墨子無煖席。(淮南子修務訓)

(四) 儒墨同是堯舜、同非桀紂、同修身正心、以治天下國家、(韓愈、讀墨子)

(五) 鳥獸不可與同群、吾非斯人之徒與、而誰與、天下有道、丘不與易也。(論語微子)

不仕無義、長幼之節不可廢也、君臣之義如之何、其廢、欲絜其身而亂大倫、君子之仕也、行其義也、道之不行、已知之矣。(微子)

(六) 今天下莫爲義、子獨自苦而爲義、子不若已。

今有_レ人_ニ於此_一、有_二子十人_一、一人耕而九人處、則耕者不可_レ以_二不益急_一矣、何故、則食者衆、而耕者寡也、今天下莫_レ爲義、則子如_レ勸我者也、何故止我。(墨子貴義)

(七) 儒之道、足以喪天下者四政焉、儒以天爲不明、以鬼爲不神、天鬼不說、此足以喪天下、又厚葬久喪、重爲棺槨、多爲衣衾、送死若徙、三年哭泣、扶然後起、杖然後行、耳無聞、目無見、此足以喪天下、又弦歌鼓舞、習爲聲樂、此足以喪天下、又以命爲有、貧富壽夭、治亂安危有極矣、不可損益也……此足以喪天下。(公孟)

墨子は以上の諸點に就いて、儒教を非難攻撃してゐるのであるが、此から此等の各々に就いて少しく論じて見たいと思ふ。先づ天志鬼神の問題に就いて、儒教のどの點が悪いといふのであるか。墨子は別に天志に就いて上中下の三篇の文を書いて、墨子の所謂天志を詳論して居るが、その中を撮んで述べて見ると、「今日、天下の士君子は、小を知つて大を知らない。天は、山林幽谷でも人無しと爲さず、凡て人界の事は何でも知つて居る、其に氣が付かずに居る事が總ての間違の根本である。要するに世人に取つて天の考が顯かに判つて居らない。其が爲に人間の考へ方に誤りが起るといふのである。そこで墨子は別に「尙同」と云ふ事を論ずる。尙同とは、例へば大夫が三人居れば、卿が之を統べ、卿が三人居れば、諸侯が之を統べると云ふ様に、諸侯・卿・大夫が丁度網の目の様になつて、段々上に行つて、最後には最上の所で一括せられると云ふ思想で、墨子は其の最上の所を天志に持つて行くのである。此の理を知る事が間違に遠ざかる所以であり、人の志さねばならぬ所以である。而して墨子は其の天の志は實に兼愛の思想に外ならぬと云つてゐる。「天の意に順ふ者は兼なり、天の意に反する者は別なり」と云ふのがそれである。そして其の兼愛の道が行はるゝ時には、「大は小を攻めず、強は弱を侮らず、衆は寡を賊せず、詐は愚を欺かず、貴きは卑きを輕蔑せず、富者は貧者に誇らず、壯なる者は老いたる者を奪はず」と云ふ世情を呈するといふのである。此は要する所、一つの學の信仰の顯現であつて、此の信仰を本として政治を行へば、天志が貫かれて世は太平に至ると云ふのである。

鬼神に就いては、墨子は明鬼篇といふものを書いて居る。明鬼とは、鬼神の實在を明かにする意であつて、もと上中下の三篇有つたのであるが、今は上中の二篇は亡び、下的一篇のみが存して居る。之は天志に論じてゐる理論を具體的に表顯し、力強くせんとしたものであつて、「鬼神が天の志を代表してゐる」と云ふ事を知らない、人間は時々ひどい目に遭ふと云ふ事を示さんとしたものである。「鬼神の明は、幽間廣澤山林深谷の爲に蔽はるゝものではない。又鬼神の罰は、富貴衆強勇力強武堅甲利兵の爲に免るゝものでもない。」善い事をすれば必ず之に與するが、若し悪い事をすると必ず之を罰すると云ふのである。そして昔より實際にあつた鬼神の例を五つ擧げて居る。即ち周の宣王と杜伯、秦

の穆公と句芒、燕の簡公と莊子儀、宋の祐觀辜と株子、齊の王里國と中里微の實例がそれである。

以上が墨子の天志明鬼に對する主張であつて、孔子の思想や主張には此の二點が明瞭でないから不十分であると反對するのである。では孔子は天志や鬼神に就いて果してどう云ふ考を持つてゐたであらうか。「其の鬼に非ずして之を祭るは諂ふなり」^(四)「未だ人に事ふる事能はず、焉能く鬼に事へん」と云ふのが其の主張である。されば孔子はその病の重くなつた時、子路が禱らん事を請ふや、言下に之を退けて、日常の行が即ち禱であると云ふ意味の事を述べて、殊更の禱を遠ざけた事もある。斯かる状態であるから、孔子は確に鬼神の事は明かにしなかつたと見て差支あるまい。併し此が果して攻撃せられる條項に當るかどうかは、頗る疑問であると思ふ。天志に就ては儒教も天に目的の有るものと考へて居るのであるから、寧ろ墨子の攻撃が的外れの様な感がする。

第二の攻撃點は儒教の厚葬久喪に就いての議論である。成程儒教の方は慥かに厚葬久喪であつた。儀禮の一篇禮儀三百威儀三千の中には、喪葬に關する事がく／＼しく述べられて居り、又孟子の中には、「君子は天下を以て其の親に儉せず」と云ひ、論語の中には、「人未だ自ら致す者あらず、必ずや親の喪か」と云ふ語が引用せられて居る。且又三年の喪が長きに失するから、期にして已む可しと云つた宰我が、孔子に痛く其の非情を叱られた話も論語に載つて居る。斯くの如く儒教の立場は、常に人情の上から喪葬の禮を重んずるのであるが、墨子は之に就て、功利主義の立場から反對・攻撃したのである。そして儒教の如き事をやつてゐたのでは、國家經濟が成立しないではないかと云つて居る。此の議論は、後來支那の葬喪が形式文に流れてゐる流弊から見れば、一應は肯定しなければならぬものと思ふ。

墨子の儒教攻撃の第三の點は音樂に就いての議論である。儒教は勿論非常に音樂を重んじ、之を禮に配して六藝の一つに加へ、以て教育の基礎としてゐるのである。論語の中にも、「興於詩、立於禮、成於樂」と云つて、人間は音樂によつて、人格の完成があると云ひ、又「其の禮樂の如きは以て君子を俟つ」と言つてゐる。然るに墨子に言はせると禮樂は不生産的なものであるから、寧ろ此はよした方が善からうと端的に云ふのである。非樂の一篇はこの考へによつ

て述べられてゐるものである。

墨子の儒教攻撃の第四の點は宿命を否定する立場からの議論である。儒教は大體宿命的の考へ方を有つてゐる。人事を盡して天命を待つと云ふ様な考は、儒教に一貫して居るかと思ふ。何と云つても人間の力は天の力より小さい。或程度以上のことは天の命に待たねばならぬ。富貴の如きも、多くは當然の運命であつて、人力の如何ともなし得るものではない。^(三)「富にして求む可くんば執鞭の士と雖も吾亦之を爲さん。如し求む可からずんば吾が好む所に従はん」と云つたり、「道の將に行はれんとするや命なり。道の將に廢せんとするや命なり。公伯寮其れ命を如何」と言つたり、或は「命を知らざれば以て君子爲ることなし」と云つたり、若くは子夏が孔子の語を取次いで、「死生命有り、富貴天に在り」と云つたりするなどは皆、孔子及び孔門の宿命觀と見ることが出来る。漢代の儒家などに至ると、人に三つの命のあることを言つてゐる。白虎通の壽命篇に三科の命と云つて居るのが是である。三科とは一つは壽命、二つは遭命、三つは隨命である。この同じ考へ方は又孝經緯の授神契の中にも出てゐる。善を行つて善を得るのはその壽命であり、善を行つて惡を得るのはその遭命であり、惡を行つて惡を得るのはその隨命である。此の中一と三とは或は人力の當然とも云へようが、二は全く天の力である即ち遭命は宿命である。此の宿命を信ずるのが儒教の一般傾向である。然るに墨子は之を非難して、若し人間が宿命を信ずるとせば、結局人々は努力の精神を失ふではないか。人は何事でも努めただけの結果があるといふ處に努力の勵みがある。若し儒教の如く宿命を信じては其の勵みが無くなるではないかといふのが、その主張である。

以上は公孟篇に見えてゐる議論であるが、次は非儒篇に表れてゐる議論を見よう、非儒篇の攻撃點は三點に歸する。^(四)

其の第一は公孟篇と關聯して、儒教の服喪が人情や道理に合はないと言つてゐるのであり、其の第二は儒教が常に尙古主義に捉はれてゐるといふのであり、其の第三は孔子の人格に就てである。而して其の中第一に就ては中に道理に合つた部分もあるが、既に前段にも説明したのであるから省略する。その第二の儒教が尙古主義に捉れて居るといふ點に就ては、なるほど儒教では常に、言へば必ず先王を稱するのであるから、其は事實に當つてゐる。然るに墨子に言はせる

と、古も古に於いては必ずしも古ではない。實は新しかつたのである。だから儒教の様に古いこと古いことと言つて今をおろそかにするのは意味を爲さぬことであると云ふのである。これは可なりの部分儒教にとつても痛い攻撃であると思ふ。最後の孔子自らの人格に就いての攻撃は、孔子の態度が出處進退に於て面白くないと云つて實例を擧げて論じてゐるが、大半は間違つた議論の様に思はれる。

一體非儒の一篇は全體として疑はしい點が多い。篇中に掲げてある事實にして、墨子より以後のものもあり、又その篇中には子墨子曰と言ふ句も往々にしてある。之は門人が墨子を尊ぶ言葉であるから、其の文は當然墨子以後の議論であらう。此等の點は清朝學者も既に之を論じてゐる。それで上述の孔子の人格上の議論なども、恐らくは當年の事情をも知らぬ後墨の筆になつたものであらうといふことが略々想像せられるのである。

さて以上が直接述べた墨子の非儒の論であるが、その何れの點もが、どれもこれと思はれるほどの攻撃にはなつてゐない。そこで當年に於ても儒家はこれについて、餘り多く耳を貸して居ないのである。但若し儒墨の間に遂に相容れないものがあつたとすれば、其は寧ろ墨子の生命とする兼愛の説其の者である。仍て以下此の兼愛の説に就いて儒教の立場から少しく述べて見たいと思ふ。

(一) 子曰、興_ニ於詩、立_ニ於禮、成_ニ於樂。(泰伯)

求爾何如、對曰、方六七十里、如五六十里、求也爲_レ之、比_レ及三年、可_レ使_レ足_レ民、如_ニ其禮樂_一以俟_ニ君子_一。

(先進)

(二) 子墨子言曰、仁之事者、必務求_下與_ニ天下之利_一、除_ニ天下之害_一、將_ニ以爲_ニ法乎天下_一、利_レ人乎即爲、不利_レ人乎即止……是故子墨子之所_ニ以非_レ樂者、非_下以_ニ大鍾鳴鼓琴瑟、竿笙之聲_一、以爲_ニ不樂也……耳知_ニ其樂_一也、然上考_レ之、不_レ中_ニ聖王之事_一、下度_レ之、不_レ中_ニ萬民之利_一、是故子墨子曰、爲_レ樂非也。(非樂上)

(三) 子罕言_レ利、與_レ命與_レ仁。(子罕)

子曰、富而可_レ求也、雖_二執鞭之士_一、吾亦爲_レ之、如不_レ可_レ求、從_二吾所_レ好_一。(述而)

子曰、不_レ知_二命無_三以爲_二君子_一。(堯曰)

司馬牛憂曰、人皆有_二兄弟_一、我獨亡、子夏曰、商聞_レ之矣、死生有_レ命、富貴在_レ天……(顏淵)

公伯寮愬_二子路於季孫_一、子服景伯以告曰、夫子固有_二惑_一、志於_二公伯寮_一也、吾力猶能肆_二諸市朝_一、子曰、道之將_レ行也與命也、道之將_レ廢也與……命也、公伯寮其如_レ命何。(憲問)

(四) 命有_二三科_一、以記_レ驗、有_二壽命_一、以保_レ度、有_二遭命_一、以遇_レ暴、有_二隨命_一、以應_レ行。(白虎通)

祭法注引、孝經援神契云、命有_二三科_一、有_二壽命_一、以任_レ慶、有_二遭命_一、以謫_レ暴、有_二隨命_一、以督_レ行。

盡心莫_レ非_レ命也注、行_レ善得_レ善曰_レ受_レ命、行_レ善得_レ惡曰_レ遭_レ命、行_レ惡得_レ惡曰_レ隨_レ命。

(五) 執_二有命_一者之言曰、命富則富、命貧則貧、命衆則衆、命寡則寡、命治則治、命亂則亂、命壽則壽、命夭則夭、雖_二強勁_一何益哉。(非命上) 今也王公大人之所_レ以蚤朝晏退、聽_レ獄治_レ政、終朝均分、而不_レ敢怠倦_一者何也、

曰彼以爲強必治、不_レ強必亂、強必寧、不_レ強必危、故不_レ敢怠倦_一也。(非命下)

(六) 儒者曰、親_レ親有_レ術、尊_レ賢有_レ等、言_二親疏尊卑之異_一也、其禮曰……親_二伯父宗兄_一而_二卑子_一也、逆孰大焉。

(非儒下)

儒者曰、君子必服_二古言_一然後仁、應_レ之曰、所謂古之者、皆嘗新矣、而古人服_レ之則君子也。(非儒下)

今孔某深慮周謀以奉_レ賊、勞_レ思盡_レ知以行_レ邪、勸_レ下亂_レ上、教_レ臣殺_レ君、非_二賢人之行_一也、入_二人之國_一而與_二人之賊_一、非_二義之類_一也。……(非儒)

(七) 非儒則由_二墨子弟子_一、尊_二其師_一之過也、其稱_二孔子諱_一及諸毀詞、是非_二翟之言_一也、案他篇亦稱_二孔子_一、稱_二仲尼_一、又以爲孔子言亦當_レ不_レ可_レ易、是翟未_レ嘗_二非_二孔子_一。(畢沅、墨子注叙)

兼愛の思想は墨子の根本思想である。兼愛も既に愛である以上、其は當然孔子の「仁」との相關を聯想せしめる。孔

子の「仁」の内容は極めて廣汎で、一言では盡されないが、大體慈愛を人に施して世の中を利澤せんとするのがその根本であることには疑がない。論語の中にも「樊遲問仁。子曰、愛人。」又、「桓公九合諸侯、不以兵事、管仲之力也。如其仁。如其仁。」などと云つてゐる。墨子の兼愛も、この點までは何等儒教とかはりはない。但し孔子の「仁」の中には、義と言ふ分子が多分に入つて來るのである。そこに斷裁があり、そこに制裁がある。「仁を好むものは以て之に尙ふる無し、不仁を惡む者は其れ仁爲り」と云つたり、「惟仁者は能く人を好みし、能く人を惡む」と云つたりするのが卽ち是である。此の考があるから、たとへ仁は慈愛を主とするとは云つても、親疏遠近の間に差別もあれば等級もある。「仁は人なり、親を親しむを大なりと爲す、義は宜なり、賢を尊ぶを大なりと爲す、親を親しむの殺、賢を尊むの等、禮の生ずる所なり」と云つたり、「其の親を愛せずして他人を愛するもの之を悖德と謂ふ、其の親を敬せずして他人を敬する者之を悖禮と謂ふ」と云つたり、或は、「事ふる孰か大なりと爲す、親に事ふるを大なりと爲す、守る孰か大なりと爲す、身を守るを大なりと爲す」と云つたりするのは凡て此である。差等を附し遠近を考へて慈愛を垂れるのが儒教の仁である。

然るに墨子の言ふ兼愛は平等に行はんとするのであるから、其には差別も等級もない。此れが兩者の根本的差異である。よく考へて見ると、墨子の兼愛は公平に似て實は不公平であり、儒教の仁は不公平に似て實は公平である。儒教の方では例へば、低い谷の底には低い雪が降り、高い山の頂には高い雪が降ると云ふ様に主張するのであつて、一見表面には差別はあるが、そこに眞の平等があるのである。然るに墨子の方は、高い山も低い谷も、表面を同一の高さに揃へようと主張するのであるから、これは一見平等であるかの様に思はれるが、實は不平等なのである。以上の様に、儒墨の二者は「愛」に於いてこの標準を異にするのである。孟子が墨子を駁して、墨子は本を二にすると云つてゐるのは、要するに親疏に關して不公平の二つの標準を置くといふことを指摘攻撃したものと思ふ。此に對する宋儒眞西山の論も味ふべきものがある。

さて墨子は何故兼愛を説いたかと云ふと、其は結局最後に利益を贏ち得るからだと云ふのである。「人を愛すれば人必ず從て之を愛す、人を利すれば人必ず從て之を利す」といふのが是である。故に、墨子は常に交利と兼愛とを兼ね論じてゐる。「兼ねて相愛すれば交利す。」「衆利の生ずる所何によりて生ずるか、人を愛し人を利するより生ず。」要するに墨子の兼愛説には、最後に常に利益、即ち巧利を豫期してゐるのである。それ故に、中庸などでは、義宜也と説明してゐるのに、墨子では、義利也と説いてゐる。即ち、すべてを利に結びつけることが墨子の眞面目であつた。斯く觀じ來ると、墨子の兼愛説は當然巧利説の批判を其の儘受くべきである。そしてこの點から墨子を見直すと、墨子が非命を論じ、非樂を論じ、短喪薄葬を論じたことの精神が一々よく判るのである。要するに墨子の所論は凡て此の功利觀から起つてゐるのである。そこで其の教は本人の信仰では無くて、多く爲にする所あつての議論である。又、この事實は墨子自身既に自白してゐるのである。即ち魯問篇に於て「凡そ國に入りては必ず務を擇びて事に從ふ、國家昏亂すれば則ち之に尙賢尙同を語り、國家貧なれば則ち之に節用節葬を語り、國家晉を熹み沈湎すれば則ち之に非樂非命を語り、國家淫僻無禮なれば則ち之に天を尊び鬼に事ふるを語り、國家奪を務め侵凌すれば則ち之に兼愛非攻を語る」と云つて居るのが是である。要するに墨子の議論は大體この様な立場である。此の間儒家として大に耳を傾く可きは、學問を實際に役立てしめよと云ふ點である。其は當然儒家にも何等かの反省を齎さずには置かない。先づ墨子の話はこの程度にとどめ、次に楊子の話に移りたいと思ふ。

(一) 子曰、惟仁者能好_レ人、能惡_レ人。(里仁)

子曰、我未_レ見_下好_レ仁者惡_レ不仁者、好_レ仁者無_レ以尙_レ之、惡_レ不仁者、其爲_レ仁矣、不_レ使_レ不仁者加_レ乎其身。
(里仁)

不_レ愛_レ其親_二而愛_レ他人_一者、謂_二之悖德_一、不_レ敬_レ其親_二而敬_レ他人_一者、謂_二之悖禮_一。(孝經聖治章)

仁者人也、親_レ親爲_レ大、義者宜也、尊_レ賢爲_レ大、親_レ親之殺、尊_レ賢之等、禮之所_レ生也。(中庸二十)

事孰爲大、事親爲大、守孰爲大、守身爲大。孰不爲事、事親、事之本也。（離婁上）

（二）子墨子曰、兼以易別、然則兼之可以易別之故何也、曰、藉爲人之國、若爲其國、夫誰獨舉其國以攻人之國者哉、爲彼由爲己也。爲人之家、若爲其家、然則國都不相攻伐、人家不相亂賊、此天下之害與、天下之利與、即必曰、天下之利也。愛人利人者別與兼與、即必曰兼也。是故子墨子曰、別非而兼是。

（兼愛）

（三）孟子曰、夫夷子信以爲、人之親其兄之子、爲若親其鄰之赤子乎。且天之生物也、使之一本、而夷子二本故也。（滕文公上）

（四）墨翟兼愛其初本是學仁、不知仁者心無不博而其施則有差等……蓋心無不博者仁也、其施有差等者、即仁中之義也、全親々與仁民同、是視父母如視他人矣、故其流至於無父也。（真西山集、問楊墨）

（五）夫愛人者人必從而愛之、利人者人必從而利之、惡人者人必從而惡之、害人者人必從而害之。（兼愛）兼相愛、交相利。（兼愛）

衆利之所生何自生、從愛人利人人生。（兼愛下）

義利也。（經上、非攻下）

天下之治也、湯武之力也、天下之亂也桀紂之罪也、若以此觀之、夫安危治亂、存乎上之爲政也、則其豈可謂有命哉。（非命下）

彼以爲、強必富、不強必貧、強必煖、不強必寒、故不敢怠倦。（非命下）

（六）子墨子游魏越曰、既得見四方之君子、則將先語、子墨子曰、凡入國、必擇務而從事焉、國家昏亂、則語之尚賢尚同、國家貧則語之節用節葬、國家熹音湛湫則語之非樂非命、國家淫僻無禮、則語之尊天事鬼、國家務奪侵凌、即語之尊愛非攻、故曰擇務而從事焉。（魯問）

楊子の書は今日傳はつて居らず、只列子の中に楊朱といふ一篇が残つて居るだけであるから、委しいことは分らぬが、只其によると、楊朱の言葉として「伯成子高は一毫を以て天下を利することはせず、大禹は一身を以て自ら利することはせず。古の人は一毫を損じて天下を利することにも與みなければ、また天下を悉くして一身に奉ずることも取らぬ。人々が一毫を損せず、人々が天下を利せざるることによつて天下は治まる」と云ふ様なことを云つてゐる。孟子に「楊子は我が爲にするを取る、一毛を抜いて天下を利するも爲さざるなり。」と云つて居るのに符合する。要するに之は孟子の言ふ如く、自我の爲にする爲我説であり、この主張なり思想は、どうしても儒教とは相一致せぬものである。楊子が直接儒教を攻撃したといふ事實は見えないが、孟子は楊子をも墨子と相並べていたく之を攻撃して居る。「楊氏の我が爲にするは是れ君を無みするなり、墨氏の兼ね愛するは、是れ父を無みするなり、父を無みし、君を無みするは是れ禽獸なり。」と云つたり、或は「楊墨の道息まざれば孔子の道著れず、……能く言ひて楊墨を拒ぐものは聖人の徒なり」と云つてゐるなどは是である。結局楊子の説は儒家の説とは相合はないのである。但楊子が果して孟子の口を極めて攻撃せねばならぬ程、大きい人物であつたかどうか。其の學派が當年の社會に於いてそれほどの勢力を有つて居つたかどうかは頗る疑問である。孟子を見ると楊子は墨子と並べ、而して楊墨はまた執中の子莫と並べて三人を並説してゐる。或はこれは、世に知られて居らぬ子莫を尊び重んじたのではなく、これによつて楊墨を貶したものかも知れぬ。又楊墨二人を並べたのは、比較的勢力なき楊子を貴び重んじた爲ではなく、之に依つて墨子を卑しめたものかも知れぬ。錢穆氏の此に關する議論は大體に於て同感を禁じ得ない。要するに楊墨によつて爲された非儒の議論は、學問を實用に役立たしめよと明示するより外には、儒家として更に耳を傾けなければならぬと思はるゝ點は無い様である。

(一) 楊子曰、伯成子高、不以一毫利爲物、舍國而鄒耕、大禹不以一身自利、一体偏枯、古之人損一毫利、天下不與也、悉天下奉一身、不取也、人々不損一毫、人々不利天下、天下治矣、禽子問、楊朱曰、去子體之一毛、以濟一世、汝爲之乎、楊子曰、世固非一毫之所濟、禽子曰、假濟爲之乎、楊子弗應、禽

子出、語_レ孟孫陽、孟孫陽曰、子不_レ達_二夫子之志_一、吾清_二言之_一、有_下侵_レ若肌膚_一獲_二萬金_一者、若爲_レ之乎、曰爲_レ之、孟孫陽曰、有_下斷_二若一節_一得_レ一國_一、子爲_レ之乎、禽子默然_一、禽子曰、然則以_二子之言_一問_二老聃_一、則子言當_レ矣、以_二吾言_一問_二大禹_一、則吾言當_レ矣。(列子楊朱篇)

(二) 孟子曰、楊子取_レ爲_レ我、拔_二一毛_一而利_二天下_一不_レ爲_レ也、墨子兼愛、摩頂放踵、利_二天下_一爲_レ之。(盡心上)

孟子曰……楊朱墨翟之言益_二天下_一、天下之言、不_レ歸_レ楊則歸_レ墨、楊氏爲_レ我無_レ君也、墨氏兼愛是無_レ父也、無_レ父無_レ君是禽獸也……楊墨之道不_レ息、孔子之道不_レ著……能言距_二楊墨_一者聖人之徒也。(滕文公下)

(三) 楊朱輩行較_二孟子_一惠施略同_レ時而稍前……孟子以與_二楊墨_一并稱、此非_二孟子之尊_二子莫_一、乃其輕_二楊墨_一則楊墨之并稱、非_二孟子之尊_二楊_一、乃其所_二以輕_二墨也_一。(錢穆、先秦諸子繫年考辨)

三、老 莊

前章に楊墨に就て話をしたが、此からは老莊の話をすることにする。老子は一體喋べらない人であるから、その老子の口からは直接非儒論は出てゐない。大部分は老子の流を酌んだ莊子がその代辯を勤めて居る様な譯であるが、併し根本は矢張り老子に遡らねばならない。此の二人の年代に就いても殆ど解らないのであつて、史記には孔子が老子に會つて禮を問うたと言ふ記事もあるが、それに依れば勿論老子は孔子の大先輩でなければならぬのに、同じ史記の終りの方には、又老子の子孫に就いての記載があつて、それからの逆算によると、今度は老子が戰國時代の人となつて、孔子よりは後の人にならなければならぬといふ様な次第で、どうも一致しない。最近の學者は結局老子は假空の人物ではあるまいかといふ人さへ出て居るのである。結局の所、老子の時代を確定することは出来ないが、先づ／＼古來の説の如く、孔子の少し先輩と見て論する方が無難かと思ふ。又莊子に就いても色々の説もあるが、此も大體孟子より少し後の人であると言ふことによからうと思ふ。其丈を知れば、今日私の論せんとする問題には間に合ふのである。

扱この老莊がまた前の墨子等と同じく、儒教とは反對の立場に立つてゐるのである。史記の列傳を見ても、老子に就

いては「世の老子を學ぶものは則ち儒學を繼け、儒學も亦老子を繼く」と云つて兩者の一致し難いことを明示して居るし、莊子に就いては「漁父盜跖胙篋を作つて以て孔子の徒を詆訛し、以て老子の術を明かにす」と云つて居る。

然らば老莊が儒教を非難した點は果して何處にあるのであらうか、思ふに此の二つの教の互に根本的に相容れない點は三つある様に思はれる。其の第一は天に對する考へであり、其の第二は名に對する考へであり、其の第三は禮に對する考へである。天に對しては、儒教は目的觀的に考へて居るが、老莊は機械觀的に考へてゐる。又名に就いては儒教は名を重んじ名を正すことを生命としてゐるが、老莊の方は名を否定し名を無視して居る。又禮に就いては儒教は殆ど教の中心問題として禮を重視して居るが、老莊は之を蔑視し、寧ろ虚偽の文にして亂の首とさへ考へて居る。而して此等は結局儒教が修養を重視するのに對し、老莊が無爲を尊ぶ根本の相違から起つてくる自然の結果に外ならない。次にこの各に就いて少しく細かに述べて見たいと思ふ。

第一に天と云ふものに對する考へであるが、この天に對する考へは、實は世界の學者の觀方が自ら二つに別れて居る様に思はれる。二つとは言ふまでもなく目的觀と機械觀とである。目的觀的に觀るといふのは、天には意志もあり目的もあり判斷もあり制裁もあると斯う考へるのである。之に反してこれを機械觀的に觀るといふのは、天には意志もなく目的もない、只見るがまゝのものであり、只無爲にして運行して行く丈のものである、と斯う考へるのである。支那民族は大體拜天宗の國民であると言はれ、天に對して民族的に一つの信仰を持つてゐる。其は一つは地理的環境から來てゐるものであらう。假りに今頃北京にでも行つて見れば分ることであるが、その大空は實に氣持のよいものである。空には一點の雲もない、そして夜に入ると日本で見るより遙かに多くの星が燦として輝き、何とも言ひ得ない美しさを感じる。天は斯くの如く美しいものであるが、さて地上の自然はどうであるか。之を地理的に見ると、北支那地方は此は又實に漠々たる平蕪の連續であつて、草木の潤もなく山川の變化もなく、其は其は殺風景のものばかりである。更に又之を人事界に見ると、五千年の間に二十幾代かの王朝が變轉してゐるといふ次第であつて、此亦人生の樂土ではない。地上然り人事

然りとせば、勢の趨く所、人間の親しみを感ずる所は唯美しい天のみといふことになるのである。支那の民族信仰である拜天思想は、實に斯かる環境の上から自然に來たのであらう。さて既に天に親しみ天を崇めるといふことになると、自分の最も親しみ且崇めるものが、一番自分に近いのであるといふ考へから、何時かしら天と人間とは同一であると見る様になつた。これは思想開展の上から當然の歸結と言はねばならない。茲に天人合一の觀念が起り、茲に天を目的觀的に觀る考へが起るのである。この支那一般民衆の大勢を承けてゐるのが儒教であるから、そこで儒教は天を目的觀的に觀ることになつたのである。この事は詩經書經の如き古典の上に始終表はれて來るのである。一例を云ふと、書經に「天は夫れ哲を命じ吉凶を命じ曆年を命す」といふのがあるが、その中の哲とは人間の能力を言ふのであり、吉凶とは運命の善惡を言ふのであり、曆年とは人間の夭折若しくは長命を言ふのである。此等のものは凡て天と云ふものが目的があつて我々に與へる運命だと考へてゐるのである。儒教では又徳命と祿命との相關を考へてゐる。人間には一つの徳命があり祿命がある。この二つの者は常に因果の關係にある。即ち徳命の善なるものが祿命の善なるものを受けると考へてゐるのである。凡て此等の考は天に目的があるものと見る所から生じたのである。然るに老莊に至ると此の考へ方を打棄てて、天は只自然であり其處に行はるる道と云ふものもあるが、此も只自然の運行であつて、どうにもならないと考へてゐるのである。老子は常に復といふことを説く。復とは本に歸ると言ふ意味であつて、例へば秋になれば草木の葉が枯れ落ちるが、此は明年の用意の爲であつて、決して枯死して了ふ譯のものではない。人間の生死も萬物の榮枯も凡て復の理である。これが自然であつて天地の間には復と言ふことより他に何ものも無いと云ふのである。また「天地の間は其猶橐籥の如きか」とも云つてゐる。フイゴをよく考へて見ると、中は空虚で何物も無いが、柄を動かすとこの空虚の中から絶えず空氣が出て來て無限の働きを爲すのである。天もその通りで本來は無であるが、その中から無限に萬物が出て來ると言ふのである。老子の「谷神死せず是を玄牝(三)といふ……繇々として存するが如し」だとか、或は「物あり混成す、獨立して改らず周行して殆からず」だとか、言つた言葉は澤山あるが、其はいづれも道は天下に遍漫してゐるが、

有るがまゝに有り、運ぐるがまゝに運る丈のものであつて、其の間目的も意志も無いと見るのである。此が老莊を通じての考へ方である。但、併しこれだけのことであつては、格別儒教を非難するにはならぬのであるが、天道の考へは直に徳の考へとなり、其の天と道と共に自然であると見る爲に、徳も自然無爲のものだと考へるから、玆に始めて非儒の態度が出て來るのである。

(一) 世之學老子者、則紕儒學、儒學亦紕老子、道不同不相爲謀、豈謂是耶。(史記老莊申韓列傳)

(二) 作漁父盜跖箴、以詆訛孔子之徒、以明老子之術。(同上)

(三) 萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃。(老子二)

致虚極、守靜篤、萬物並作、吾以觀復、凡物芸芸、各復其根、復命曰常、知常曰明。(同十六)

天地之間其猶橐籥乎、虚而不屈、動而愈出。(同五)

谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地之根、緜々若存、用之不勤。(同六)

有物混成、先天地生、寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可以爲天下母、吾不知其名、字之曰道。(同二十五)

第二の正名と無名とに就いて言へば、儒教の方は、一に名教と言はれる程、名と言ふものを尊ぶのである。嘗て衛の國が亂れた時に、子路が孔子に何を以て先とするかと質問すると、孔子は言下に、「必ずや名を正しうせんか」と答へられた。また齊の景公が政を孔子に問うた場合には、孔子は「君君、臣臣、父父、子子。」の八字があれば、天下は治まると答へられたのである。即ち君たるの名ある者は、宜しく君たるの實を行ひ、臣たるの名あるものは、臣たるの實を行ひ、又父たるの名ある者は、父たるの實を行ひ、子たる名あるものは、子たる實を行へば、よいと言ふのである。嘗て衛人が諸侯丈の用ふ可き曲縣繁縷を或人に與へた場合、孔子が「唯器と名とは以て人に假すべからず」と云つたといふ左傳の話なども、如何に孔子が名を重んじたかといふことを知るには十分だと思ふ。

斯くの如く儒教は全體として正名の教であつて、孔子一生の作である春秋なども、もとより正名の教に外ならない。斯く儒教は名を重んじてゐるが、此の事は實は儒教のみならず、支那先秦時代の、他の九流百家に於ても皆同一であつた。即ち法家^(三)はもと刑名の學と言はるゝ如く、名をやかましく言ひ、兵家も亦「名實相當」と言ふことを標榜して居るのである。而して名家は其の名の示す如く、固より全體が名の學である。ところがかゝる中に在つて唯ひとり名を否定してゐるのが老子^(モ)である。即ち老子は五千文の劈頭から道を否定し、「名の名とす可きは常の名に非ず」と言つて名を否定し、更に「道は常に名無し、道は隠れて名無し」などと言つて其の説を強調してゐるのである。老子が樸を貴び、之を教の例に擧げて居るのも、樸は山出しのまゝの木であつて、まだ机とも椅子とも器の名がついて居らぬからである。樸といふものはそのまゝでは何の役にも立たないが、それを刻むと器となる。器となれば茲に机とか椅子とかいふ名が附けられ、そして名がつけば人から使用せられることになる。樸の間は絶対に役に立たず、人にも使はれない、而して、名もないのである。併し考へてみると、誰にも使はれないと言ふことは、一面誰をも使ふと言ふことになるのである。であるから、誰にも使はれない樸が實は一番偉いと言ふのであり、名の無いところが最高の地位だと、斯う説くのである。そして斯くの如き根據から、道德問題に説き及んで見るのであるが、既に仁義と言ふ様に名のついたものになると、其れは器になつたものであるから、其は眞のものではない」と言つて、斯くて名を否定して居るのである。右の考へ方は莊子にも數多く出て居る。莊子は頭腦明晰で議論家であつたから、老子よりは更に上手に、皮肉なことを言つて、名を否定してゐる。世に有名な「朝三暮四」^(四)の話が是である。狙公が猿に茅の實を分配するのに「朝は三つやる。暮は四つやる」と言つたところが、猿共は牙をむいて怒りだした。そこで今度は狙公が、「それでは朝は四つやる代りに暮には三つやるぞ」と云つたところが、猿共はいづれもニコ／＼顔に喜んだといふのである。その場合の莊子の批評に「名實未だ虧かずして、喜怒用を爲す」と言つてゐる。是の口調の中には、明かに當年の名實論者を馬鹿にし愚弄した口吻が見えてゐる。もう一つ莊子の中に列子の先生の「壺子」の話が出てゐる。列子は嘗て專念師の壺子について學んでゐた

のであるが、或る時飄然季咸と云ふ人相見の上手な者がやつて來た。この人は人の生死存亡に就いて適確に豫言するので、此の人がやつて來ると人々は皆逃げたと言ふことである。自分の運命をあまり確實に見定められては却て恐しいからであらう。さてこの人に列子が會つたのであるが、痛く其の人の説に感心し、從來の自分の主張を變へようと思ひたのであつた。そこで列子が師の壺子に會つて言ふには「季咸と云ふ人は實に偉い人である。今までは先生を偉いと思つてゐたが、もはや宗旨變をしなければならぬ」と言つた。そこで壺子は、「然らば其の男を連れて來てくれ。自分の人相を見て貰はう」と言つた。斯くて壺子と季咸とが會見したのであるが、季咸は壺子を見るときに、壺子には死相があるから助からないと豫言した。其の語を聞いて列子が心配すると、壺子は笑つて、又つれて來て見直してくれと言つた。翌日又季咸は壺子を見ると、今度はどうやら先生は死なないと言つた。ではもう一度といふので、又翌日壺子が逢ふと、季咸は何を考へたか「壺子の人相はどうもわからない」と云つてとう／＼逃げて歸つた。そこで壺子は始めて自分の心の變化を語つて、自分の心には九淵がある。曩に自分は其の中の善者機を示したのであると言つて、其の時の説明に、「名實入らずして機踵に發す」と云つてゐる。此亦朝三暮四の例と同様、名實を馬鹿にした口吻である。

又無耻と言ふ罪の爲に足を斬られた者が、孔子に面會した話がある。此の男に出逢つて孔子は痛く感心して、門弟子に「弟子之を勉めよ、足のない人でも猶學を務めてゐる。況んや余徳の人をや」と門人に勉強せねばならぬことを誡めたのであるが、一方其の無耻は孔子に愛相をつかせて、さつさと老子の處に走り、孔子の悪口を云つて居るのである。其の時の言葉に、「彼孔子は譎詭幻怪の名を以て世に聞えようとして居る。至人が之を以て却つて桎梏なりとしてゐることを知らない」と言つて冷笑してゐるのである。此亦名を馬鹿にした話である。

名と言ふものを、斯くの如く馬鹿にした老莊者流は、當然また名と名との連續たる議論をも馬鹿にしてゐるのである。莊子は議論と言ふものは、丁度鸚鵡(カ)鳥の鳴聲の様なものであつて、何の意味もないものだと言つて居る。何となれば、議論といふものはどうも判斷のしようがないからである。例へば甲と乙とがあつて、互に議論したとしても、之を判斷す

る者は何處にもないではないか。之を判斷するに考へられる場合は左の四つしかない。即ち甲に同じきものをして判斷せしむる、乙に同じきものをして判斷せしむる、或は甲と乙とに異なるものをして判斷せしむる、甲と乙とに同じものをして判斷せしむるのが是である。ところが是は何れも判斷にならない。若し第一の甲に同じ者をして、判斷せしむれば、甲に味方するから判斷にならない。第二の乙に同じ者をして、判斷せしむれば、乙に味方するから判斷にならない。第三の甲と乙とに同じ者をして、判斷せしむれば、其の甲と乙とが今喧嘩して居るのだから、其は判斷にならない。第四の甲と乙とに異なる者をして判斷せしむれば、兩者の間に共通の標準となるべき物を有するから、此亦全然判斷にはならない。結局議論といふものは判斷すべきやうがないから、此は何にもならぬと言ふのである。更にまた善惡の區別と言ふものは、その人自身に自由意志が有ると假定した時に、始めて確定されるものである。併し絶對の自由意志と言ふものが、何處にあるか、或る月夜に或る人が、尺八を吹くとすれば、そも／＼その音は、尺八それ自身の音か、將又吹く人自身の音か、尺八は自らの音だと思ふであらうし、吹く人は吹く人の音だと思ふであらう。ところが其の吹く時が丁度月夜で氣分が善くなつた爲に吹いたとせば、月夜はまた其の音を自分の爲であると主張するかも知れない。斯くの如く考へて來ると、その音は尺八のものでもなく人のものでもない。大自然のものであると見なければならぬ。私が今謀つて居るのは、司會者の命があつたからではあるが、司會者が私に話させるに至つたのは、又別に社會の事情があつたからであらう。即ち言ふべきことは、必ず言ふべき事情があるのである。だから議論などといふものは、結局大自然の力以外には、其自身に何の善惡もない愚にもつかぬものだと思ふのである。以上の如く老莊では名を否定するのであるが、名を否定することによつて、名教全體を否定することになるのである。

(一) 子路曰、衛君待_レ子而爲_レ政、子將_ニ爰_一先_一、子曰、必也正_レ名乎。(子路)

齊景公問_ニ政_一於孔子、孔子對曰、君君、臣臣、父父、子々。(顏淵)

齊師乃止、次_ニ于鞠居_一、新築人仲叔于奚、救孫桓子、桓子是以免、既衛人賞_レ之以邑、辭、請_ニ曲縣繁纓_一以朝、

許之、仲尼聞之曰、惜也、不_レ如_二多與_二之邑、唯器與_二名、不_レ可以假_二人、君之所_レ司也。(成公二)

梁亡、鄭棄_二其師_一、我無_二加損_二焉、正_レ名而已矣。(穀梁、僖十九)

(二) 有_レ名則治、無_レ名則亂、治者以_二其名_一。(管子宙合)

有_レ言者自爲_レ名、有_レ事者、自爲_レ形、形名參同、君乃無_レ事。(韓非主道)

凡戰之道……正_二縱橫_一、察_二名實_一。(司馬法嚴位)

(三) 道可_レ道非_二常道_一、名可_レ名非_二常名_一。(老子一)

有_レ物混成、先_二天地_一生、寂兮寥兮、獨立不_レ改、周行而不_レ殆、可_レ以爲_二天下母_一、吾不_レ知_二其名_一、字_レ之曰_レ道。

(同二十五)

道常無_レ名、樸雖_レ小、天下莫_レ能_レ臣_二也……始制有_レ名、名亦既有、夫亦將_レ知_レ止、知_レ止所以不_レ殆。(同三十)

二)

大音希聲、大象無_レ形、道隱無_レ名、夫唯道善貸_二善成_一。(同四十二)

(四) 何謂_二朝三_一、曰狙公賦_二茅_一、曰朝三而暮四、衆狙皆怒、曰然則朝四而暮三、曰、衆狙皆悅、名實未_レ虧而喜怒爲_レ用。(齊物論)

壺子曰、鄉吾示_レ之、以_二天壤_一、名實不_レ入而機發_二於踵_一、是殆見_二吾善者機_一也。(應天王)

(五) 孔子曰、丘則陋矣。夫子胡不_レ入乎。請講以_レ所_レ聞。無趾出。孔子曰、弟子勉_レ之。夫無趾兀者也。猶務_レ學以復_二補前行之惡_一。而況全德之人乎。無趾語_二老聃_一曰、孔丘之於_二至人_一、其末邪。彼何賓賓以_二學子_一爲。彼且_レ斲_二譎詭幻怪之名_一聞。不_レ知至人之以_二是爲_二已桎梏_一邪。老聃曰、胡不_レ直使_二彼以_二死生_一爲_二一條_一以_二可不可_一爲_二一貫_一者解_二其桎梏_一。其可乎。無趾曰、天刑_レ之凡可_レ解。(莊子德充符)

(六) 夫言非_レ吹也。言者有_レ言。其所_レ言者、特未_レ定也。果有_レ言邪。其未_レ嘗有_レ言邪。其以爲_レ異_二於鷦鷯_一、亦有

辯乎。其無辯乎。道惡乎隱而有眞偽。言惡乎隱而有是非。道惡乎往而不存。言惡乎存而不可。道隱於小成、言隱於榮華。故有儒墨之是非、以是其所非、而非其所是。欲是其所非而非其所是、則莫若以明。(莊子齊物論)

第三の禮に就ては無論儒教の方では非常に之を尊重してゐる。即ち六藝の中にも禮を加へ、又、儀禮などに於て「禮儀三百威儀三千」と云ひ、やかましい儀典が日常の動作に論議せられるばかりでなく、春秋の教も實は大半は禮の教である。斯くの如く儒教の禮を崇ぶのに反し、老子は劈頭より禮を否定してゐる。その言に「道德が衰へると仁となり、仁が衰へると義となり、義が衰へると始めて禮となる。」然かも其の「禮は忠信の薄にして亂の首である」とさへ云つてゐる。何故斯くの如く老子が禮を否定したかといふと、禮は人の作爲であると考へたからである。莊子も勿論禮を否定してゐる。そのことは下の話の中にも見ることが出来る。子桑戸と孟子反と子琴張といふ三人の連中が、お互に老莊流の虚無の思想に陶醉して莫逆の交を結んでゐた。其の中に突如子桑戸が死んだのであるが、之を聞いた孔子は大に驚き、高弟の子貢を遣して御弔ひを爲さしめた。命を奉じて子貢が御悔に行くと、豈に圖らんや、孟子反、子琴張などの友人どもは胡坐をかいて大笑ひ、何の悲む様子もないのみならず、「汝已に其の眞に反れるか」と云つて子桑戸の死を喜んでゐる。驚いた子貢は趨り進んで、「敢て問ふ、戸に臨みて歌ふは禮か」と質問した。此の口調は孔門禮節の士の常に用ふる所である。ところが孟子反等二人は口を開いて笑つて、「是れ惡んぞ禮意を知らん」と云つたといふ。此などは莊子が孔門の禮教を冷殺した話である。

要する所老莊の方では、凡ゆる修爲を退けて自然に反らうといふのであるが、此も矢張り天に對する機械觀が其の源を爲すのであらう。老莊に云はしめると、修爲をよして無爲に入るには二つの理由がある。一つは修爲は凡て偽りであり無理であるからいけないといふのであり。今一つは無爲が却つて眞の意味の有爲になるからだといふのである。孔子が大泥棒の盜跖にやり込められた話などは、其の第一の解決である。盜跖は柳下季の弟であるが、箸にも棒にもかゝらぬ

惡黨である。之に孔子が説法に出かけた。先づ孔子が禮を正して面謁を請ふと、盜跖は其の時既に怒氣滿面、何を小癩などいふ態度で接した。そしてあべこべに孔子に向つて、「お前こそは矯言僞行、天下の主を惑はして富貴を求めようとしてゐるのだから、大泥棒とはむしろお前の事だ、よくも世間の人はお前の事を盜丘と云はないで、自分の事を盜跖と言つたものだ」と云つてどなつたのである。そして昔から聖人と云はれてゐる堯舜禹湯文武はいづれも其の眞を感し、強ひて其の情性に反したものだと云ひ、「目は色を視んと欲し、耳は聲を聴かんと欲し、口は味を察せんと欲し、志氣は盈たんと欲するのが人の情である」といふことを強調し、孔子の道は凡て詐巧虚僞の事だと譬つたので、流石の孔子もたう／＼それに降参して、目茫然として見る無く、色死灰の如くなつたといふことを傳へてゐる。此の話等は全く修爲を以て虚僞と斷じた思想である。既に修爲を虚僞なりと斷じてゐるから、修爲の工夫である學問も、仁義も凡て之を否定する。「學を絶てば憂無し」とか、「聖を絶ち智を棄つれば民の利百倍す、仁を絶ち義を棄つれば民孝慈に復す」などといふのが是である。

次は無爲が實は最大の有爲であるといふのであるが、此に就ては太上の政治の話を載せて居る。一體一番上の政治といふものは民は之有るを知るのみのものである。その次の政治は民之に親んで之を譽めるものである。その次の政治になると民は之を恐れ、一番下の政治になると民は之を侮るものであると言ふ。斯くの如く無爲の道と言ふものは、何もして居ない様だが、實はそれが一番大きな働きをしてゐる。その無爲と有爲との間には因果の關係がない様に見えるが、實は人の知らざる所に離る可らざる關係の存するもので、丁度莊子の舐麈の所謂「魯酒薄うして邯鄲國まる」といふ様なものだと言ふのである。

昔楚の宣王が天下の諸侯を會した時に、魯王の獻じた酒が馬鹿に薄くてまづかつた。そこで楚王は魯國を伐つ事になつたのであるが、丁度その頃、魏の國では趙を伐たんとする野心を包藏して居つたけれども、若し魏が趙を伐つと、趙の味方である魯國が後から魏を討たうとするので、殘念ながら其の野心の遂行をひかへてゐた。さて今度楚の國が魯を伐

つて呉れるから、魏は後顧の患なく趙の都邯鄲を圍んだといふのである。魯酒の薄いこと、魏が邯鄲を圍むこと、は一見關係が無い様であるが、實は二者の間に人に知られぬ關係があるのである。これと同様に人爲の仁義と言ふものはそれ自身は悪くはないが仁義などの聲を大にすると、却て大道が廢たれる。無爲は何にも役に立たぬ様に見えるが、實は一番役立つものである。といふのである。斯かることを莊子は無用の大用と云つて、「山木が自ら冠し膏火が自ら煎らるる」の愚を冷笑してゐる。凡て無理がいけない。無理は長續きするものではない。「飄風は朝を終へず、驟雨は日を終へず」、「企つものは立たず、跨ぐものは行かず」である。國を救ひ世を救ふと云つて東奔西走するのも、また只徒勞である。孔子が陳蔡に厄し宋に厄して困つてゐる時に、漁父の教へた言葉は、「影が恐いからと云つて走れば走るほど影は跡を逐うて来る。陰に憩うてゐれば影も見えないぢやないか」といふ一言であつた。かういふ考であるから、「列子⁽¹⁾が風に御して冷然として飛行するやうに、或はまた天地の正に乘じ六氣の辨に御し、所謂大自然の波に乗つて自然と共に浮波する」ことが老莊最大の理想となるのである。以上は老莊の儒教攻撃であるが。此の攻撃文は一寸相手にならない。何となれば攻撃といへば同じ軌道の上に立つて、右にやるか左にやるかの争でなければならぬ。然るに有と無、積極と消極といふ様に、全然レベルが違ふのであつては、てんで問題にはならぬからである。只禮を忠信の薄と見、修爲を矯言僞行と見たあたりには、やゝもすれば儒教道德を形式道德と誤信するものに對して、若干の藥にはなるかと思ふ。

(一) 孔子適_レ周、將_レ問_レ禮於老子、老子曰、子所_レ言者、其人與_レ骨皆已朽、獨其言在_レ耳。(史記老莊申韓列傳)

故失_レ道而後德、失_レ德而後仁、失_レ仁而後義、失_レ義而後禮、夫禮者、忠信之薄而亂之首也、前識者、道之華而愚之始。(老子三十八)

(二) 子桑戶、孟子反、子琴張、三人相與友、曰孰能相_レ與於無相與、相_レ爲於無相爲、孰登_レ天遊_レ霧、撓挑無_レ極、相忘以_レ生、無_レ所終窮、三人相視而笑、莫逆_レ於心、遂相與友、莫然有_レ間、而子桑戶死、未_レ葬、孔子聞_レ之使_レ三子賁往待_レ事焉、或編_レ曲或鼓_レ琴、相和而歌、曰嗟來桑戶乎、嗟來桑戶乎、而已反_レ其真、而我猶爲

人、猗、子貢趨而進曰、敢問、臨戶而歌禮乎、二人相視而笑曰、是惡知禮意、子貢反以告孔子曰、彼何人者邪、脩行無有、而外其形骸、臨戶而歌、顏色不變、無以命之、彼何人者邪、孔子曰、彼遊方之外者也、而丘遊方之內者也、外內不相及、而丘使女往弔之、丘則陋矣。（莊子大索師）

（三）孔子下車而前、見謁者曰、魯人孔丘、聞將軍高義、敬再拜謁者、謁者入通、盜跖聞之大怒、目如明星、髮上指冠、曰、此夫魯國之巧僞人孔丘非邪、……曰丘來前、若所言順吾意則生、逆吾心則死、孔子曰、丘聞之、凡天下有三德、生而長大美好無雙、少長貴賤見而皆說之。此上德也、知維天地、能辨諸物、此中德也、勇悍果敢、聚衆率兵、此下德也、……今將軍兼此三者、……而名曰盜跖、丘竊爲將軍耻不取焉、……盜跖大怒曰、……今子修文武之道、掌天下之辯、以教後世、縫衣淺帶、矯言僞行、以迷惑天下之主、而欲求富貴焉、盜莫大於子、天下何故不謂子爲盜丘、而乃謂我爲盜跖、……堯不慈、舜不孝、禹偏枯、湯放其主、武王伐紂、文王拘羑里、此六子者世之所高也、……惑其真、強反其情性、其行乃甚可羞也、……子胥沉江、比干剖心、此二子者世謂忠臣也、然卒爲天下笑、……丘之所以說我者、若告我以鬼事、則我不能知也、若告我以人事者、不過此、……今吾告子以人之情、目欲視色、耳欲聽聲、口欲察味、志氣欲盈、人、上壽百歲、中壽八十、下壽六十、除病瘦死喪憂患、其中開口而笑者、一月之中、不過四五日而已矣、……

丘之所言、皆吾之所棄也、亟去、走歸、無復言之、子之道狂々汲々、詐巧虛僞事也、非可以全真也、奚足論哉、孔子再拜、趨走出門、上車執轡、三失、目芒然無見、色若死灰、據軾低頭、不能出氣、……柳下季曰、跖得無逆汝意、若前乎、孔子曰、然丘所謂無病而自灸也。（莊子、盜跖）

（四）絕學無憂、唯之與阿、相去幾何。（老子二十）

絕聖棄智、民利百倍、絕仁棄義、民復孝慈、絕巧棄利、盜賊無有。（同十九）

(五) 大巧若拙，削會史之行，鉗楊墨之口，據棄仁義，而天下之德始玄同矣。(胠篋)

唇竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起，拑鑿聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。(胠篋)

(六) 大道廢有仁義，智慧出有大偽。(老子十八)

(七) 孔子適楚。楚狂接輿遊其門，曰：鳳兮鳳兮何如，德之衰也，來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知避。已乎。已乎。臨人以德。殆乎，殆乎。畫地而趨。迷陽迷陽無傷吾行。吾行郤曲，無傷吾足。山木自寇也。膏火自煎也。桂可食故伐之。漆可用故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。(莊子人間世)

(八) 希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。(老子二十三)

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰。(同二十四)

(九) 孔子遊乎緇帷之林，休坐乎杏壇之上，弟子讀書……有漁父者……招子貢子路。二人俱對。客指孔子曰：彼何爲者也……子貢對曰：孔氏者性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以化天下，此孔氏之所治也……客乃笑而還行，言曰：仁則仁矣，恐不免其身，苦心勞形，以危其真，嗚呼遠哉其分於道也……能去八疵，無行四患，而始可教已，孔子愀然而歎，再拜而起曰：丘再逐於魯，削迹於衛，伐樹於宋，罔於陳蔡，丘不知所失，而離此四謗者何也，客悽然變容曰：甚矣子之難悟也，人有畏影惡迹而去之走者，舉足愈數而迹愈多，走愈疾而影不離身，自以爲尙遁，疾走不休，絕力而死，不知處陰以休影，處靜以息跡，愚亦甚矣，子審仁義之間，察異同之際，觀動靜之變，適受與之度，理好惡之情，和喜怒之節，而幾於不免。(莊子漁父)

太上，不知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。(老子十八)

道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。(同三十七)

(十) 夫列子御風而行、冷然善也、旬有五日而後反、彼於致福者、未數々然也、此雖免乎行、猶有所待者也、若夫乘天地之正、而御六氣之辨、以遊無窮者、彼且惡乎待哉、故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。(逍遙遊)

四、法 家

前には墨子と老子との非儒論を述べたが、此からは法家の非儒論に就て述べたいと思ふ。法家の代表者は韓非子などであるが、此等の法家が儒教を攻撃して居る點は、殆ど一樣に、儒教が實用的に役に立たないと言ふのである。當年の儒教徒は實は議論の多くして、動もすると當代の法則に反對をするものもあつた。韓非子の五蠹に所謂「儒は文を以て法を亂る」といふのが是である。だから韓非などに云はしむれば「今は養ふ所、用ふる所に非ず、用ふる所養ふ所に非ず」と言つて憤慨するのである。そして此等役に立たない儒者の議論は個人としては私便であらうが、國家としては公利にならない。經世の道は先づ此の私便を塞いて公利を興すに存すると云つて儒教の弊を論するのである。

次に儒教の教義上の一つの缺點として、それが徒らに尙古主義であるといふ事をも舉げて居る。儒教徒は常に盛に先王の道を説いて居るが、その先王の道は今日には到底行はれるものではない。元來昔と今とは社會指導の中心點が異つて居る。^(五)上古はなるほど道德が社會指導の中心力であつたかも知れぬが、中世は智力が社會指導の中心力であり、今では社會を動かす指導力は只力のみである。斯くの如く、已に古今俗を異にするからには、新故自ら備を異にすべきであらう。然るに儒家は少しも其の變通を知らずに古を尙んでゐる。正に是れ守株^(六)の類である。と言ふのが法家の儒教に對する攻撃點であつた。

右の立場から孔子の議論などに就ても之を愚弄して居る。昔、^(七)晉の文公は舅犯と雍季とに政治の方法を聞いた事がある。當時晉は楚と戦つて居たのであるが、舅犯は相手の勢力の強い今日では、只偽をする事のみが成功の要訣だと答へた。次に雍季に聞くと雍季は、偽は一時は良いかも知れぬが、其は終局の利にはならない。最後の勝利は正々堂々の戦

に待たなければならないと言った。戰の結果は兎に角晉の文公の勝に歸したのであるが、さて戰後において論功行賞をする場合に、晉の文公は、雍季を第一とし、舅犯を第二とした。つまり一時の便宜を重んぜず、永遠の利に與したのである。それを聞いた孔子は、「文公の霸たるや宜なるかな、既に一時の權を知り、又萬世の利を知る」と語った。所が韓非は此の孔子の批評を更に批評して、「仲尼は善覺を知らず。」と言つて居る。つまり變通なき點を攻撃したものであらう。而して此の遣り方が常に法家の儒を攻撃する方法であつた。韓非子の所謂國の五蠹は、第一は「文學之士」、第二は「遊說之客」、第三は「帶劍之客」、第四は「近御之臣」、第五は「商工之臣」であるが、其の第一の「文學之士」とは、實は儒者を指したのである。結局此の様な議論が法家の人々の儒教に加へた攻撃點である。此の說を甄味してみると、如何に當年の法家が、時世を救ふ事に急であつたか、而して其れが爲にはその本を顧る餘裕が無かつたかといふ事が善く解る。それに反して儒家の方は、まだるくとも迂遠であつても、飽迄其の本を正して行かうと云ふのであるから、所詮此の二つは相容れぬのである。

元來、韓非子は儒教の大宗荀子の一門生であつた。荀子自身は純粹な儒家であつたのに、その荀子からは此の韓非子の外、秦の始皇帝に仕へた李斯も出て居る、此は一體どうした事であらう。此に就て、寧ろ師の荀子を疑つて、荀子の學說の中に、儒家として不純な悪いものでもなかつたかとさへ言ふ人もあつた。併し此は少し考へてみれば直ぐに解決のつく問題である。元來荀子は禮を特にやかましく言つた人である。所が此の禮が一度誤ると、直に法といふものになるのである。何となれば禮も社會の規範規制であり、法も亦社會の規範規制であるからである。但、禮は之を行の先に於て心の中に規範を作るものであり、法は之を行の後に於て形の上に規範しようと云ふのである。換言すれば本を正さうとするのが、禮となり、末を收めようとするのが法となるのである。更に時代の上から觀察しても、荀子の後になると、世は益々亂れて來て、一般人にはもはや本を務むるといふことが一寸むづかしいと考へられて來た。そこで手取早くその末を收めて、行の上で規制しようとしたのが、法家韓非李斯の主張である。併し此は儒家の純粹な考とは全く違

つた方面であつた。そこで荀子はこの事について李斯を戒めたことがある。「今汝本に求めずして之を末に索む、此れ世の亂るゝ所以なり」といふのが是である。

法家のこの末を收めようとする立場は、其の後當年の兵家や縦横家の思想と結び附いた。兵家は兵の力によつて行かんとし、縦横家は辯舌謀術の力によつて行かんとする。而して共に手取早く末を收めようとするのであるから、此が收束思想の泝家と一致するのは當然である。斯く收束思想と氣力主義とが合體し、法家兵家縦横家が相一致して來れば、務本思想で進まうとする儒家と社會の實際問題について衝突するのは當然である。茲に孟子の思想が起つて來た。

孟子の思想活動は大體二つに分けることが出来る。一は收束の思想に對して務本思想を鼓吹するもの、二は力の主義に對して徳の主義を以てするものが是である。此の中、一の務本思想の鼓吹は主として道德問題となつて現れ、其が孟子の義利の辨となつて出て來た。二の力に對する徳の主張は主として政治問題となつて現れ、其が孟子の王道霸道の辨となつて出て來たのである。孟子の卷頭、孟子が梁の惠王に見え、王が「叟、千里を遠しとせずして來る。將に以て我國を利せんとするか」との問題を發した時、孟子が言下に「王、何ぞ必ずしも利と曰はん、又仁義あらんのみ」と對へた話、及び「生も亦我が欲する所なり、義も亦、我が欲する所なり、二者兼ねるを得可からずんば生を捨て、義を取らんものなり。」と云つた話などは、何れも孟子が義利の辨に於て奮闘した跡を示すものである。斯うした思想は、孟子全卷に漲つてゐる。今日用ひられてゐる「五倫」と言ふ言葉は多分明代頃に出來たものであらうが、實質的な五倫の思想は既に孟子に出てゐる。孟子の義利の辨の行く先は、必ず五倫の尊重にならなければならぬのであらう。次に前に述べた王道と霸道との辨については、孟子は、「力を以て人を服する者は心服するに非ず、力贍らざればなり。徳を以て人を服する者は中心悦びて誠に服す」と言ひ、兩者の別が明かに力と徳との別に存することを述べてゐる。「五霸は三王の罪人なり。今の諸侯は五霸の罪人なり」とも云ひ、又「堯舜は之を性にす。湯武は之を身にす。五霸は之を假る」とも云つて、覇者が常に假面をかぶつた偽物であることを述べてゐる。孟子の此等の言葉は、會々以て法家の儒家を攻撃する點が那邊に

存するかを知らしむる者であつて、法家は實に儒家の實用に疎く、力の足らざることを攻撃してゐたのである。

(一) 儒以文亂法、俠以武犯禁、……此五者邦之蠹也、人主不除此五蠹之民、不養耿介之士、則海內雖有破亡之國削滅之朝、亦勿怪矣。(五蠹)

(二) 韓非……於是是非、疾治國不務修明其法制、執勢以御其臣下、富國彊兵而以求人任賢、反學浮淫之蠹而加之於功實之士……以爲、儒者用文亂法、而俠者以武犯禁、寬則寵名譽之人、急則用介冑之士、今者所養非所用、所用非所養。(史記本傳)

(三) 博習辯智如孔墨、孔墨不耕耨則國何得焉、修孝寡欲如曾史、曾史不戰攻、則國何利焉、匹夫有私便、人主有公利、不作而養足、不仕而名顯、此私便也、息文學而明法度、塞私便而一功勞、此公利也。(八說)

(四) 今世儒者之說人主、不言今之所以爲治、而語已治之功、不審官法之事、不察姦邪之情、而皆道上古之傳、譽先王之成功、儒者飾辭曰、聽吾言、則可以霸王、此說者之巫祝、有度之主不愛也。(顯學)

(五) 古人亟於德、中世逐於智、當今爭於力。(八說)

上古競於道德、中世逐於智謀、當今爭於氣力……夫古今異俗、新故異備、如欲以寬緩之政、治急世之民、猶下無轡策而御驕馬、此不知之患也、今儒墨皆稱先王兼天下、則視民如父母、何以明其然也……(五蠹)

(六) 今有堯舜湯武禹之道於當今之世者、必爲新聖笑矣、是以聖人不期修古、不法常行、論世之事、因爲之備、……今欲以先王之政治當世之民、皆守株之類也。(五蠹)

(七) 晉文公將與楚人戰、召舅犯問之曰、吾將與楚人戰、彼衆我寡、爲之奈何、舅犯曰、臣聞之、繁禮、君子不厭忠信、戰陳之間不厭詐僞、君其詐之而已、文公辭舅犯、因召雍季而問之曰、我……

雍季對曰、焚_レ林而田、偷_レ取多獸、後必無獸以詐、遇_レ民、偷_レ取一時、後必無_レ復、君其正_レ之而已矣、文公曰善、……歸而行_レ賞、先_二雍季_一而後_二舅犯_一、……文公曰、……夫舅犯言_二一時之權_一也、雍季言_二萬世之利_一也、仲尼聞_レ之曰、文公之霸也宜哉、既知_二一時之權_一、又知_二萬世之利_一、或曰、……仲尼不_レ知_二善賞_一。(難一)

(八) 李斯問_二孫卿子_一曰、秦四世有_レ勝、兵彊_二海內_一、威行_二諸侯_一、非_二以_レ仁義_一爲_レ之也、以_レ便從_レ事而已、孫卿子曰、非_二女所_レ知也、……今女不_レ求_二於本_一、而索_二之於末_一、此世之所_二以亂_一也。(荀子議兵)

(九) 孟子見_二梁惠王_一、王曰、叟不_レ遠_二千里_一而來、亦將_レ有_二以_レ利_二吾國_一乎。孟子對曰、王何必曰_レ利、亦有_二仁義_一而已矣。(梁惠王上)

生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不_レ可_レ得_レ兼、舍_レ生取_レ義者也、生亦我所欲、所欲有_二甚_二於生_一者、故不_レ爲_二苟得_一也、死亦我所欲、所_レ惡有_二甚_二於死_一者、故患_レ有_二所_レ不_レ辟也。(告子上)

(十) 齊宣王問曰、齊桓晉文之事、可_レ得聞_レ乎、孟子對曰、仲尼之徒、無_レ道_二桓文之事_一者、是以後世無_レ傳焉、臣未_レ之聞_レ也、無_レ以則王乎、曰、德何如則可_二以王_一矣、曰、保_レ民而王、莫_二之能禦_一也。(梁惠王上)

五霸三王之罪人、今之諸侯五霸之罪人也。(告子下)

孟子曰、以_レ力假_レ仁者霸、霸必有_二大國_一、以_レ德行_レ仁者王、王不_レ待_レ大_レ以_レ力服_レ人者、非_二心服_一也、力不_レ贍也、以_レ德服_レ人者、中心悅而誠服也。(公孫丑上)

堯舜性_レ之、湯武身_レ之、五霸假_レ之。(盡心上)

五、儒家の反省

最後に、以上の様な先秦諸子、就中墨法老莊等の攻撃に對して、儒家が如何なる反省をしたかに就いて考へて見よう。一般に駁撃に對する反省には二通りあると思ふ。

一は他の攻撃によつて益々自己の説を確立して行くのであり、他の一は、その駁撃に會つて中心から自分の缺點を正

してゆくのである。先秦の場合に於ける儒教の反省も同じくこの二方面に於て行はれた。

老莊の消極的な立場からの攻撃に對しては、儒家は益々自説の確立によつて積極的に立つて行かねばならぬとの反省を得た。此については孔子自らが言行の上に實現してゐる。即ち憲問篇や微子篇に見える當年の隱者との交渉がよく其の事情を表して居る。隱者と言ふのは頭の非常によい拙者であるが、何れもこの亂世にあきらめをつけて、世から遁れて居る人々である。其の隱者等が時々「鳳や鳳や何ぞ徳の衰へたる」といふ様なことを言つて、孔子を馬鹿にして居るのである。あの長沮桀溺の話にしたところで、此等の人々は、何れも孔子の遊説して歩くのを見て愚なる者とさげすんで居た。これについて孔子は敢然として「鳥獸には羣す可らず、吾この人と共にするに非ずして誰と共にかせん」と云つて人倫の範疇に生くることが人間最大の責務であるといふことを言つて居る。これが老莊の駁撃に逢つて益々積極的に行かうとした儒の反省であつた。

次には楊墨の駁撃に對する自説確立の反省の一つに中庸の思想が起つて居る。尤も中庸が、老子に對する爭辨の書として、消極道德を退けて本來の積極道德を鼓吹してゐることは、此の項に屬する反省の大なるものではあるが、其以外にまた中庸は楊墨に對してゐるのである。即ち墨子の自我を滅了して世の爲ならば「頂を摩して踵に放イタルも天下を利す」と言つた説や、楊子の全然爲我に偏して「一毛を抜いて天下を利するも爲さない」と言ふ様な極端な説の對立に對して、中庸の思想は、儒家の從來執り守つた主張を益々強固にされなければならぬと悟つたのである。それが所謂中庸に表はれて居る不偏不倚の考である。更にまた法家等の收束の思想に對しては、儒家の務本主義が益々其の確立を必要なりと痛感するに至り、茲に孟子の義利の辯王道霸道の辨と爲つて、思想界に活動したことは前に述べた通りである。以上の三つは先づ反省の第一に屬するものであらう。

以上に對し、別に自説の修補をやらざるを得ないといふ第二の反省も勿論起つて居る、其は一言にして云へば、儒教が徳教として立つ以上、もつと實際化せなければならぬといふことである。前に述べた三説の主張は、老莊丈は別であ

るが、他は總て儒教に對して、もつと現代を知り實用化せよといふことを要求した。斯くて墨法諸子の駁撃によつて、儒家も漸く學問實際化の必要を痛感した。此が他學派から得た儒教の最も大なる收獲でもあつた。以下儒家が此の反省を爲したといふ具體的な事實を二三述べて見よう。

荀子の「非十二子篇」の一部は其の表れであると思ふことが出来る。此の文は、當年學界の十二人を非難するのであるが、その十二人は二人づゝ一組となつて居るから、都合六組の學派の人となるのである。そして之を後世の學派にあてはめると丁度、法家、道家、名家、兵家、墨家、儒家、といふ當時の學派を代表するものになるのである。そして其の中の儒家にあたる人々として子思と孟軻とを代表として挙げ、一々之を非難攻撃してゐるのであるが、その儒を奉ずる學者を誹る言葉として「溝猶贅儒」といつて居る。此の中、「溝」とはこたはる事であり、「猶」とはぐづ／＼する事であり、「贅」とは暗いと言ふ意味で、時勢に通ぜぬことである。儒家は大抵上述の性質を持つてゐるものと言つて、先づ之をこけ下し、更に儒の共通の缺點として、(一)古を尊ぶ風が強い。(二)大局に不通である。(三)雜駁であると言ふ様なことを教へてゐる。本文には色々變な言葉が用ひられて、「見聞雜駁也」とか「僻達」とか「閉約」とか云つてゐるが、大體上述のやうな意味である。この様に、儒家たる荀子が既に此の様に當年の儒家を評して居るのであるから、此は全く、當年儒家の自己の修補に對する一反省であると思ふ。又同じ荀子の「儒効篇」を見ると、儒者の種類を三つ四つに分け、大儒と云ひ、俗儒と云ひ、或は雅儒、小儒と云つてゐるが、其の大儒の資格としては何よりも先づ「應變曲賞」とか、「與_レ時遷徙、與_レ世偃仰」とか言つて通變を知ることが擧げてゐる。即ち學問の實際化を知り、變通を知るのが大儒であり、而して其の出来ないのが雅俗小儒であるといふのである。學問の實際化が如何に儒家者流の間に重ぜられかつたかは之で明かだと思ふ。禮記の「儒行篇」では儒者の種類を十五に分ち、色々其の特色を論じてゐるが、矢張變通を知るのが一番偉い儒とされてゐる。孔子から此の儒効の話聞いた哀公は遂に感心して、「吾世を没するまで敢へて儒を以て戲となさず。」と言つてゐる。今まで戲とされてゐた儒家が、漸く實際化に傾いて來た様子が、

髣髴として此の言の間にほの見えてゐる。

此の傾向は其の後になつても益々繼續せられた。例へば、大史公の自叙傳に見えてゐる司馬談の六家の要旨の如きも其である。其には「儒者は博くして用少く、勞して功少し、こゝを以て毎々は從ひがたし云々」と明言してゐる。司馬談は老莊を重んじたとはいへ、兎に角儒家たる司馬談が既に斯く白狀してゐるのであるから、當年の儒者が如何に學問の實際化に心を用ひたかを知り得可きであらう。

斯くの如く儒家が既に自ら學問の實際化に反省して來ると、それは社會に何等かの影響を及ぼさずには濟むものでない。果然其は漢の武帝の頃に儒學を以て國學と爲すといふ形式を以て表れた。元來漢の高祖は兵馬の力によつて天下を統一したが、馬上天下を取る可きも馬上天下を治む可らずと言ふ陸賈の言葉に従つて、其後は多くの力を文學に盡したのである。そして文帝の時代に至ると其の勢は増々進み、折から恰も又董仲舒の如き人物も出たので、一層文化は盛になつた。併し當時はまだ諸子百家の横行時代であつたが、愈々武帝の時代になると、一面儒教自身の實際化の反省もあつたので、帝は百家の説を退けて、遂に儒學を國學とするに至つた。こゝに於いて儒學の全盛を實現したのであつたが、此も要するに先秦諸子の駁撃によつて、儒家自らが學問の實際化に反省した結果であらう。

武帝の國學制定によつてのみならず、漢代の學は最早「通經致用」の實學となつて來た。今當年の儒教が如何に學問を實際化したかといふ具體的の例に就て二三を擧げてみよう。例へば、書經の禹貢の如きは其の一である。此の篇はもと禹の「治水」の事を述べたものであるが、當時の人はこの書を以て單なる經典と爲すのみならず、書中に表はれてゐる治水の状態によつて、實際の治水事業をやつたのである。又董仲舒の「春秋決獄」の如きも其の例と爲すことが出来る。これは春秋を以て實際の裁判判決例に充てたものであつて、經典實用化の好適例である。例へば母殺しの事件があつたとする。然る時は、それを春秋の母殺しの例にあてて、其に對する孔子の筆誅の程度に隨つて、今の場合の母殺しの罪を定めようと云ふのである。全部今殘つて居つたら面白いのであるが、惜しい事には殆ど皆佚して僅に八ヶ條だけ

が、「玉函山房輯佚書」などの中に残つてゐるのみである。此等は何れも多少の牽強こそあれ、學問實際化の例と見る事が出来ると思ふ。

又漢には災異迷信がやかましく考へられた。例へば今朝のやうに地震があつたとすると、これは何か政治が悪い爲ではあるまいか、或は上に立つた人の行が悪い兆候ではあるまいかと、斯ういふ様に考へるのである。此の災異思想が一般民衆の中に盛になつて來ると、儒學者は今度經書の説明をする場合に、一々其の説明を此の思想に結び付けて行くのである。此は學者の仕事として必ずしも立派な事ではないが、兎に角此も學者が自己の學を世用に供せんと焦つた結果であると思ふ。尤も災異說のことに就いては研究がなか／＼難しくて、或は今文家の說であるといひ、或は古文家の說であるといひ、其の他様々な説明は施されてゐるが、私は思想史大觀の結論から、これは漢代學者の通經致用の傾向の少し悪い方に向つたものであると思ふ。何と云つても當時は世が亂れて、社會が不安に陥り、爲に色々の迷信が流行して來た。そして其の心の迷と不安とを此の災異思想によつて癒し、且慰めようとした。儒教徒は其の一般的民衆の思想傾向を利して、之を我が儒教普及の方策に供せんとした。是が經解に見ゆる災異說と爲つたのである。經典の中では春秋が一番多く蠡とか日蝕等災異の事を書いてゐる。隨て災異說を牽強するには春秋が一番都合がよろしい。尤も詩經にも五際七情などいふものはあるが、大體春秋がよろしい。そこで之を利用したものであらう。つまり災異說の起つたのは、漢代の學者が災異に依つて民衆に儒教を擴め、又儒教を實用化しようとした結果に外ならぬ。此の見方を以てすると、始めて災異說の説明がつくかと思ふ。

又五行說から起つた五德說にしたところで同様である。五德說とは天子になる者は、必ず五行の中の一つの德を有たなければならぬと考へるのであつて、漢は火德、秦是水德と言ふ様に決めるのであるが、此の思想も同様であつて、大體漢代民衆の間に斯かる迷信が起ると、儒家は此の迷信にあてはまる様に、經書を解釋して以て、民衆の時好に迎合したのである。此れも餘り感心した事ではないが、矢張り所謂儒教の實際化の一面であらう。

要するに儒教は先秦諸子の駁撃によつて消極積極兩面の反省を得たが、其の中最も大なる收穫は學問實際化の必要を悟つたといふ事にあつた。此は儒教としては舊套を脱却した一大進歩である。併し此の一大收穫にもまた損益二面の存する事を知らねばならぬ。而して其の益ある方面は論ぜずとも自明であるから茲には省くが、其の損ある方面から云ふと、一つは實用に急なるが爲に、動もすると深さを缺いて淺薄に流れたといふこと、二つは當務に急なる爲、動もすれば御用學の曲阿に陥つたといふことである。儒教は實に或る時代には此の悲むべき結果の若干を持つたが、併し幸にもまた儒教は次に述べんとする佛老の駁撃によつて其の弊を救ふ事が出來た。即ち一言にして云へば佛老の駁撃は儒教に對して思想の深さを與へ、德教としての永続性を與へたのである。

七、餘 論

佛敎と國學との非儒論に就ては、今は紙面が許さぬから一切を省略して、只其の結論だけを茲に述べる。

佛敎は漢の明帝の時に入つたのであつて、其の輸入は非常に古い。併し佛敎が支那に入る爲には非常な苦心を経験したのである。元來、支那民族は文化に對する自信が強く、自國の文化が一番よいと思つてゐる。特に漢代には既に其の土地で出來た儒敎が嚴然として國學とまでなつてゐたのであるから、佛敎は唯易々とは入れない。然るに魏晉六朝の頃になると、打續く亂世につれて民心の不安は大きくなり、凡ての階級の人が何かに頼らうとする心は強くなつた。佛敎徒が時勢を利用して自己の教義の普及に力めたのは此の時である。彼等は考へた。吾々外來のものが、一氣に支那に乘込まうとしても其は容易でない。支那の民族性は之を許すまい。支那思想中、我々の思想と相近い何かを求めて、先づ之と結合して、然る後思想の進出を計つたならばどうであらうかと、是に於て彼等は先づ支那思想中の老莊との結合を策したのである。自分は佛敎の事はあまりよくは知らないが、佛敎の方で言ふ空と老莊の方で云ふ虚とは、よしやその深い哲學的な意味は異なるとしても、その大體の觀念はよく似てゐる様に見える。そこで佛敎徒は先づこの老莊を抱き込むことによつて佛敎を擴めようとした。或は老莊の言葉を借りて佛典を翻譯し、或は老莊の書を佛經の教義によつて解

釋した。又老子經に「道の道とすべきは常の道にあらず」といふ句があると、佛典にも「空の空とすべきは常の空にあらず」といふ句を作つて兩者の接近を計つた。この様にして苦心を重ねてゐる中、久しい間の交渉によつて、老莊によつて佛の哲理を解かうとするもの、佛教によつて老莊を解かんとするものが相交錯して、遂には全く佛と老とは手を相握るに至つたのである。此が佛徒の普教上の第一階の成效である。斯くて一つの障壁を破つた佛教は、次には儒教に對して働きかけて來た。儒教が第二期の反省を得たのは此の時である。

以上、儒と老佛との交渉は一時唐の時代に政治家の手によつて三教合一論と爲つて現れたが、併し何と云つてもかうしたことは、政治上の問題ではないのであるから、其が宋の時代になると、儒教は佛に對して公然學說として反撃を始めた。始めは専ら佛教の攻撃であつたが、併しその後になると、交戦の二教徒は互に相手の教を研究する様になり、茲に隱儒陽佛、隱佛陽儒といふ様なものが起つて來た。總じて佛教といふものは哲學的に深い意味をもつ。其の點實踐道德を主とする儒教は、些か學說的に言ひ負かされてたゞの姿であつた。そこで宋代の儒家は其の缺を補うて佛に打勝つ爲に、儒典の中で比較的哲學的なものとして先づ易と中庸とを選び、之を提出して佛と對抗したのである。宋代に易・中庸の研究が盛であつたのはこの爲である。併し易と中庸とのみでは、全佛教に對抗はむづかしい。そこで總ての經典を今までよりも内面化して解釋して、以て佛に對抗しようとした。これが宋代性理學發達の一因である。經解内面化の例はいくらかある。例へば仁の一字についても、中庸などでは「仁人也」と言つて、仁は只人の道といふだけである。又墨子は「仁、愛」といひ、韓退之は「博愛之曰仁」と言つてゐる。仁の解釋は大體唐になるまで餘り變化が無かつた様である。而るに宋になると其が急に難しくなり、或は「仁、覺なり」と言ひ、或は「仁は性なり」と云つてゐる。かうなると、もう一讀した丈では我々の頭には適確に了解出來ない、これは確に佛の「悟」の影響である。朱子は仁を解して「心の徳、愛の理」と言ひ、古來名解とされて居るが、此とても然し一讀した丈で、適確に了解することが出来るものではない。かうした哲學的な解釋が所謂經典の内面化であり、而して此が宋代儒學の佛教への對抗策から得た收獲であつた。

此には長短利損を考へ得るであらうが、兎に角學說に理論を得、思想に深みを得たことは佛教の非儒による反省の結果であつた。斯くて先秦より漢にかけて、専ら實用化に赴いた儒教は、この佛教の反對によつて内面的な深さを持ち得るに至つたのである。

其の後儒教は我が國に傳來した。而して其が思想の上にも制度の上にも影響する所は極めて多かつた。應神天皇の御代から、中古中世にかけては、上下擧げて儒教を禮賛したものである。然るに徳川の中期から、一般文化の隆興と國學の勃興とに煽られて國民的自覺が促されて來ると、其の影響として復興的革新的氣運を醸成し、其のとぼしりが我が儒教に及んで、茲に元祿享保以來の國學の四大人を始めとしての非儒教論が論ぜられたのである。自分は先年來國文漢文の研究室の諸君などの助力を得て、此等國學者の著述三十餘種に就て、其の非儒論を攻擧して見たが、其の論旨は大體儒教其の者の非難と、當年の儒學者其の人の非難とに大別せられる。後者に就ては 一、儒者は彼を知つて我を知らない。二、漢様に流れて本を忘れる。三、迂遠だ。四、無學だ。五、放蕩だ。六、名分を紊るものだ。と云ふ様なことを云つて攻撃の資としてゐるが、其は傳ふるものゝ過であらうから、直接の非儒論としては効果が少ない。前者に就ては、一、聖人の道は偽だ。二、小さい。三、こちたい。などと云つて、此にも儒教攻撃として少しく見當違ひの點もあるが、其の後國體問題に論及して、天命論、放伐論、忠論などを論ずる所は敬意を以て大に傾聴せなければならぬ點が多い。勿論其にも、儒教としての立場から別の説明を施し得る點は多々あると思ふが、我々が儒教思想を國學の中の有力な思想として渾融せしめようと力むる意圖から云ふと、此等諸先生の意見は大に尊重しなければならぬと思ふ。要するに儒教は此等の非儒論により我が國の徳教たるんと思へば、如何なる用意工夫が必要であるかとの認識を得た、此が國學者の非儒論による儒教の反省である。

以上餘論として佛教徒と國學者との非儒論を略説した。此に就ては、いつか詳論する機會もあると思ふから、今日は省略する。(昭和十二・十月)